also: Ermanarich hat wesentlich seine Stelle eingenommen. Bald wird Odowaker ganz aus dem Blickfelde der Sage verschwinden, denn an seine Stelle tritt Sibiche. Diese Gestalt gehört ursprünglich zur Harlungensage, und damit gelangen wir auf ein Sagengebiet von größtem Interesse, das ich hier aber nur im Vorübergehen streifen kann. Man hat längst nachgewiesen, daß sich hinter der Sage der Harlungen ebenfalls die Vorstellung der kriegerischen Wodan-Genossenschaften versteckt; man denke nur an den ostgermanischen Stamm der Harii, von dem Tacitus erzählt, daß sie schwarzbemalt während der Nacht kämpfen. Das gemahnt wieder an die Schar der Herlequin, womit im mittelalterlichen Frankreich die Wilde Jagd angedeutet wird. Der böse Ratgeber Sibiche, dessen Name etwa „Sippenangehöriger“ bedeutet, wird kein anderer als Wodan selber gewesen sein, von dem die skandinavische Überlieferung ja erzählt, daß es ihm eine Freude ist, Verwandte zu verfeinden.

So schließt sich der Ring. Theoderich wurde, wahrscheinlich schon zeitlebens, als eine Hypostase des Gottes Wodan betrachtet. Dieser Gott war der Urahn des Amaler-Geschlechtes; er ist der Wolfdietrich mit einem Kreis von Wülfingen und also auch in diesem Aspekt eine typische Wodansfigur. Schon bald nach seinem Tode entsteht die Vorstellung, daß er ebenso wie Wodan der Führer des Wilden Heeres ist. Er wird dann aber auch mit den Wodanskriegern der Harlungen verbunden, und der böse Ratgeber, der mit sichtlicher Ironie in seinem Namen den Begriff der Sippe trägt, ist kein anderer als der ränkesüchtige Gott.

Man hat oft gesagt, daß das germanische Heldenlied, wenn man es z. B. mit dem homerischen Epos vergleicht, einen geradezu profanen Eindruck macht. Hier steigen keine Götter von einem germanischen Olymp herab.

Ich habe das früher auch angenommen und das zu erklären versucht durch die Verchristlichung der heidnischen Sage, die alle Götternamen ausgemerzt hat. Aber das ist doch nur eine oberflächliche Betrachtung. Eben an der Dietrichsage sehen wir, wie weit gefehlt eine solche Auffassung ist. An allen Ecken und Enden guckt der Gott Wodan durch die Kulissen dieser Heldentragödie. Aber er hat sich verwandelt in einen der Akteure selbst; wie auf der attischen Bühne Dionysos in immer wechselnden Gestalten als Perseus oder Bellerophon auftritt, so ist Wodan in der Dietrichsage, in welcher Form sie uns auch vorliegen möge, immer gegenwärtig, aber unsichtbar. Für die Geschichte des germanischen Heldenliedes, aber auch des germanischen Kultes sind die Sagen von Dietrich von Bern Denkmäler, die wie keine andere Heldensage uns das vielverschlungene Leben der epischen Überlieferungen offenbaren.

DER ALTNORDISCHE RASENGANG

Bekanntlich wird der Rasengang an mehreren Stellen der altnordischen Literatur erwähnt; aber die Bedeutung dieses eigentümlichen und gewiß der heidnischen Vorzeit zugehörenden Verfahrens ist nicht immer dieselbe. Während die *Fóstbrœðrasaga*[1] und die *Gíslasaga Súrssonar*[2] das *ganga undir jarðarmen* in Verbindung mit dem fóstbrœðralag erwähnen, betrachtet die *Laxdœlasaga*[3] es als eine Art von skírsla, und schließlich finden wir in der *Njálssaga*[4] und ausführlicher in der *Vatnsdœlasaga*[5] die Vorstellung, daß es durch eine sinnbildliche Handlung die Demütigung kundgeben solle. Es erscheint mir nicht zweifelhaft, daß dieses feierliche Verfahren ursprünglich mit der Schließung der Blutsbrüderschaft verbunden war; nach den Ausführungen von Max Pappenheim[6], denen ich mich in dieser Hinsicht ganz anschließe, glaube ich der Aufgabe, das noch einmal zu begründen, enthoben zu sein.

Wenden wir uns somit denjenigen Stellen zu, welche den Rasengang in Verbindung mit dem Ritus der Blutsbrüderschaft beschreiben. Die ausführlichste Behandlung wird ihm in der *Gíslasaga* gewidmet, und diesen Passus betrachtet Finnur Jónsson als den locus classicus für diesen Brauch. Interessant ist diese Beschreibung auf jeden Fall, aber sie beweist doch auch schon, daß die Niederschrift der Saga in einer Zeit stattgefunden hat, als man den rechten Hergang des Brauches nicht mehr genau gekannt hat. Die Saga erzählt, daß die Brüder Gísli und Þorkell mit den ihnen verschwägerten Þorgrímr Þorsteinsson und Vésteinn Vésteinsson das fóstbrœðralag schließen zur innigeren Verbindung ihrer Freundschaft. Das klingt aber recht sonderbar; erstens, weil die Blutsbrüderschaft ursprünglich ein gegenseitiges Verhältnis zwischen zwei Personen herstellen sollte[7] und nicht eine zwischen mehreren Personen gestiftete Gemeinschaft; zweitens, weil die Zeremonie hier zwei Brüder und zwei Schwäger miteinander verband, also Personen, von denen einige schon miteinander durch

[1] *Flateyjarbók* II, 93 Z. 14.
[2] Ausg. F. Jónsson C. VI, 10—12.
[3] Ausg. K. Kålund C. XVIII, 17.
[4] Ausg. F. Jónsson C. CXIX, 18.
[5] Ausg. F. W. Vogt C. 33.
[6] Kritische Untersuchungen zum Rasengang (ganga undir jarðarmen) der Isländersagas, Archiv für die gesamte Psychologie XLVI, 1924, S. 98—124.
[7] Es wird auch Blutsbrüderschaft zwischen zwei Parteien geschlossen; vgl. J. Raum, Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga, Archiv für Religionswissenschaft X, 1907, S. 269—294. In dem von ihm angeführten Fall findet die Zeremonie jedoch paarweise statt.

Bande des Blutes aufs engste verbunden waren. Man darf sich auch wohl einmal die Frage vorlegen, ob es überhaupt möglich wäre, daß vier erwachsene Männer sich unter dem mittels einer Speerstange emporgehobenen Rasenstreifen befanden, um sich einen gegenseitigen Schwur zu leisten.

Wir können also den bei diesem Ritus beteiligten Personen nur die Absicht beilegen, ein ohnehin schon vorhandenes Verwandtschaftsverhältnis auf feierliche Weise zu befestigen. Die Beschreibung der *Gíslasaga* ist also im Zusammenhang mit jener anderen Stelle der *Gullþórissaga* zu betrachten, wo sogar erzählt wird[8], daß zehn Männer *svǫrðust í fóstbrœðralag*, d. h. sie gelobten einander feierlich, sich im vorkommenden Falle zu rächen und erworbenes Gut gemeinsam zu besitzen. Es ist selbstredend, daß hier nicht an eine Blutmischung, noch weniger an einen Rasengang gedacht werden kann, und daß nur ein Schwur zur gegenseitigen Hilfe- und Racheleistung gemeint ist. Das ist aber eine ziemlich junge Weiterentwicklung, welche, wie Pappenheim dargetan hat[9], schließlich zu der Entstehung der Schutzgilden geführt hat; jetzt aber ist anstatt des ursprünglichen religiösen und sippenmäßigen Verfahrens eine Handlung getreten, welche nur soziale Zwecke verfolgte.

Klassisch aber ist die Stelle der *Gíslasaga Súrssonar*, weil sie uns die ausführlichste Beschreibung des Hergangs überliefert hat. Ihr zufolge war das Verfahren dieses: *Ganga nú út í eyrarodda, ok rísta þar upp ór jǫrðu jarðarmen, svá at báðir endar váru fastir í jǫrðu, ok settu þar undir málaspjót, þat er maðr mátti taka hendi sinni til geirnagla. Þeir skyldu þar fjórir undir ganga, Þorgrímr, Gísli, Þorkell ok Vésteinn, ok nú vekja þeir sér blóð ok láta renna saman dreyra sinn í þeiri moldu, er upp var skorin undan jarðarmeninu, ok hrœra saman allt, moldinu ok blóðit. En síðan fellu þeir allir á kné ok sverja þann eið, at hverr skal annars hefna sem bróður síns, ok nefna ǫll goðin í vitni.* Die Handlung umfaßt also 1. den Ritus des Rasenstreifens, 2. die Mischung des Blutes, 3. den Schwur. Man könnte zweifeln, ob die Beschreibung, welche die Saga von dem letzten Akt gibt, ganz in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Verfahren sei: das Niederfallen auf die Knie und die Anrufung aller Götter dürfte jüngere Ausmalung sein, als man den feierlich abgelegten Eid, welcher sicherlich die Zeremonie des fóstbrœðralag abgeschlossen hat[10], als den Hauptakt des für die Zeit der schriftlichen Überlieferung kaum mehr verständlichen Verfahrens betrachtete. Demgegenüber können wir den beiden anderen Akten unser unbedingtes Vertrauen spenden, denn die übrigen einschlägigen Stellen erzählen uns, wiewohl weniger ausführlich, dasselbe. Das Aufschneiden des Rasenstreifens erwähnt ebenfalls die *Fóstbrœðrasaga*, und auch hier wird hervorgehoben, daß die Enden des jarðarmen an der Erde

[8] Ausg. K. Kålund C. II.

[9] M. Pappenheim, Die Entstehung der altdänischen Schutzgilden, Breslau 1884.

[10] Vgl. die fürchterlichen Beschwörungen in der madagassischen Zeremonie, welche G. Julien mitteilt in seinem Aufsatz „Fatedra ou fraternisation par le sang", Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires II, 1921, S. 5 und 8.

festbleiben müssen. Nur befremdet es, daß diese Saga von drei Streifen redet, denn die größere Zahl läßt sich aus der rituellen Handlung selbst nicht befriedigend erklären. Gewiß hat die Dreizahl in einer späteren Zeit, wo sie für so viele magische Handlungen vorgeschrieben war, auch hier Aufnahme gefunden; es ist auch zu beachten, daß die andere Stelle, wo drei jarðarmen erwähnt werden, die *Vatnsdœlasaga*, aus demselben nordwestlichen Viertel Islands stammt wie die *Fóstbrœðrasaga*, und hier haben die drei, in abnehmender Höhe hintereinander aufgeschnittenen Rasenstreifen für die gradweise Erniedrigung des darunter Fortschreitenden einen tieferen Sinn bekommen.

Die Blutmischung erwähnt die *Fóstbrœðrasaga* nicht; sie betrachtet offenbar den Rasengang ausschließlich als eine besondere Art von Schwurleistung. Aber in der *Þorsteinssaga Víkingssonar*[11] heißt es ebenfalls: *þeir vǫktu sér í lófum ok gengu undir jarðarmen ok sóru þar eiða.* Es bleibt indessen unsicher, wie der Verfasser sich das Verfahren der Blutmischung vorgestellt hat. Denn hier wird nur erzählt, daß die Eidbrüder das Blut durch einen Schnitt in die flache Hand hervortreten lassen, während die *Gíslasaga* berichtet, daß das Blut mit Erde vermischt wurde. Für beides, das bloße Mischen des Blutes durch einen leichten Einschnitt in die Haut und die Mischung von Blut und Erde, gibt es Parallelen in den Bräuchen primitiver Völker[12]. Wie wir später ausführen werden, läßt sich das letztere Verfahren aus den der eigentümlichen Form des altnordischen Rasengangs zu Grunde liegenden Anschauungen ohne Mühe erklären.

Das fóstbrœðralag konnte noch auf eine andere Weise geschlossen werden. Im *Brot* erinnert Brynhildr ihren Gemahl Gunnarr an dessen mit Sigurðr geschlossene Blutsbrüderschaft, indem sie sagt (Str. 17, 1—4): *Mantattu, Gunnarr, til gǫrva þat, er þit blóði í spor báðir rendoð?* Es fand also die Mischung des Blutes in den Fußspuren der beiden Beteiligten statt. Dasselbe berichtet Saxo Grammaticus in seiner Wiedergabe der *Haddingssaga*[13]: *icturi foedus veteres vestigia sua mutui sanguinis aspersione perfundere consueverant.* Weitere Belege gibt es nicht; die *Lokasenna* (Str. 9) legt dem Loki die Worte in den Mund: *Mantu þat, Óðinn, er vit í árdaga blendom blóði saman?* Hier aber wird nicht ersichtlich, welches der beiden Verfahren gemeint ist. Nur läßt die auffallende Übereinstimmung im Anfang der beiden Verspaare (*mantattu Gunnarr* ∼ *mantu þat, Óðinn*) einen literarischen Zusammenhang vermuten.

[11] Fornaldarsǫgur Norðrlanda II, 445.

[12] Eine sehr reiche Menge von Belegstellen aus allen Teilen der Welt gibt H. Clay Trumbull, The Blood Covenant, A primitive rite and its bearings on Scripture, London 1887. Vgl. auch Thurnwald in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte II, 189—195. Eine Zeremonie mit der Mischung von Blut und Erde wurde bei den Alfuren auf Seran gefunden, vgl. Stresemann, Tijdschr. Bat. Gen. LXII, S. 416. Beispiele aus Indonesien bei A. C. Kruyt, Het Animisme in den Indischen Archipel, S. 57 ff.

[13] Ausg. Holder, S. 23.

Allgemein wird angenommen, daß der Rasengang, der nur in den isländischen Quellen vorkommt, eine jüngere Art des Brauches sei, als die Sitte, das Blut in die Fußspuren zusammenfließen zu lassen. Ohne nähere Begründung wird das z. B. mitgeteilt in Gerings Kommentar zu den Liedern der Edda, S. 281; sollte vielleicht die größere geographische Verbreitung des zuletzt genannten Verfahrens den Grund zu dieser Auffassung hergeben? Aber es wird das Auftreten des Rasengangs ausschließlich in isländischen Quellen nicht so ausgelegt werden dürfen, daß er immer nur hier bekannt gewesen sei; der mangelhafte Zustand der Überlieferung in den übrigen skandinavischen Ländern läßt keinen Schluß ex silentio zu. Überdies finden wir mit dem isländischen Rasengang vergleichbare magische Handlungen auch jetzt noch in Skandinavien verbreitet, wiewohl nun nicht die Schließung einer Blutsbrüderschaft beabsichtigt wird. In Södermanland wurde als Mittel gegen eine Hautkrankheit angegeben, daß man ein Kind durch einen Rasenstreifen, dessen beide Enden an der Erde festbleiben müssen, hindurchziehen solle[14]. Ähnliches wird auch aus Norwegen berichtet[15]. Wir werden im weiteren Verlaufe dieser Untersuchung des Näheren ausführen, daß diesem Brauche und dem heidnischen Ritus des Rasengangs die gleichen Vorstellungen zu Grunde liegen.

Auch Pappenheim entschließt sich in seinem oben erwähnten Aufsatz zu der Ansicht, daß der Fußspurritus älter sei als der des Rasengangs. Er meint, daß daran festzuhalten sei, „daß das *ganga undir jarðarmen* erst nachträglich und, wie es scheint, vermöge einer Umdeutung des nicht mehr verstandenen Fußspurzaubers in das Zeremoniell der Verbrüderung Eingang gefunden hat“. Und er stützt sich dabei ebenfalls auf die Erwägung, daß „gerade die ältesten Zeugnisse der Quellen zwar regelmäßig der Eidesleistung, niemals aber des sie bestärkenden sinnfälligen *ganga undir jarðarmen* gedenken“. Aber welche sind diese so sehr ins Gewicht fallenden älteren Quellen? Doch wohl nicht die *Egilssaga ok Ásmundar*, wo es auch heißt, daß die Leute das *vǫkva sér blóð ok láta renna saman* in der alten Zeit für einen Eid hielten? Und wohl auch nicht die Stelle bei Saxo, da ja die *Haddingssaga* ein junges Machwerk ist, das in Norwegen unter Anlehnung an andere Götter- und Heldenerzählungen zusammengestellt und überdies noch von Saxo mit anderen Sagen verquickt wurde[16]? Es bleibt also nur die *Brot*-Stelle übrig, welche für sich allein wohl nicht imstande ist, die Ursprünglichkeit des Fußspurritus zu beweisen. Die Strophe gehört zu den jüngeren Teilen dieses Eddaliedes, über dessen Alter die Meinungen der Forscher erheblich aus-

[14] Vgl. H. Aminson, Bidrag til Södermanlands äldre Kulturhistorie IV, S. 83.

[15] Vgl. A. Chr. Bang, Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter (Skrifter udg. af Vid. Selsk. i Christ. 1901 Nr. 1) (Nr. 841 d, Aufzeichnung in Eidsberg 1796 und Nr. 843, Valle 1847).

[16] Siehe meine Ausführungen in der GRM XV, 1927, S. 89—96.

einander gehen[17]. Selbstredend gehört der Ritus der Blutsbrüderschaft überhaupt in die heidnische Vorzeit, und falls ein Eddagedicht des ausgehenden Heidentums den Fußspurritus als den gewöhnlichen Brauch voraussetzt, braucht das noch keineswegs auszuschließen, daß die Zeremonie des Rasengangs nicht noch beträchtlich älter sein könnte. Man erwäge, daß das *ganga undir jarðarmen* schon in der Zeit der Ausbildung der Sagatradition so sehr seine Bedeutung eingebüßt hatte, daß in einigen sonst sehr zuverlässigen Sagas, wie es die *Laxdœla* und die *Njála* eingestandenermaßen sind, eine ganz falsche Darstellung seiner Bedeutung gegeben wird. Daraus kann man doch keinen anderen Schluß ziehen als diesen, daß schon am Ende der heidnischen Zeit die richtige Bedeutung dieser seltsamen Zeremonie von vielen nicht mehr erkannt wurde, ein Umstand, der doch wohl in eine sehr weit zurückliegende Vorzeit hinaufweist. Zu demselben Schluß drängt uns die Betrachtung des Wortes jarðarmen, denn dessen letzter Teil -men ist ein ganz aus dem lebenden Sprachgebrauch der klassischen Sagazeit verschwundenes Wort; man kann nur den gerade so dunklen und nur in der Göttersaga bewahrt gebliebenen Namen Brisingamen daneben stellen. Gewöhnlich faßt man dieses Wort men als einen Halsschmuck, im allgemeinen als etwas Gewölbtes oder Gebogenes auf und zieht zum Vergleiche skr. maṇis „Kleinod, Edelstein“, lat. monīle, gr. μάννος, μόννος heran. Diese Wörtergruppe wird weiter verbunden mit einer Wurzel *men- „emporragen, hervorragen“, zu der sich weiter lat. ēminēre, mons u. a. hinzugesellen[18]. Diese Etymologie, die der Bedeutung und der Form des Wortes angemessen erscheint, kann man gelten lassen; sie beweist aber sehr deutlich, wie isoliert das Wort men in der altnordischen Sprache steht[19] und nur noch in sakralem oder kultischem Gebrauch bekannt geblieben ist. Auch das dürfte auf ein hohes Alter des mit *ganga undir jarðarmen* angedeuteten Ritus schließen lassen.

Aber auch aus inneren Gründen kann ich die Entwicklung, welche Pappenheim sich denkt, nicht gutheißen. Es kommt mir für eine rituelle Handlung, wie die Herstellung eines Blutsbandes zwischen zwei Personen,

[17] Für eine frühe Zeit entschließen sich u. a. Sijmons (Edda-Ausgabe, S. CCLXXIV: das 9. oder 10. Jahrh.), F. Jónsson (Den oldnorske og oldisl. Litteraturs Historie[2] 1, 286: Ende des 10. Jahrh.), Paasche (in Bull-Paasche, Norsk Litteraturhistorie I, 124: das 9. Jahrh.); beträchtlich später (ins 11. oder 12. Jahrh.) wird es datiert von R. C. Boer (Untersuchungen III, 135, und Edda-Ausgabe II, 265).

[18] Vgl. C. C. Uhlenbeck, Kurzgefaßtes etym. Wörterbuch, Amsterdam 1898—99, S. 211; A. Walde, Lateinisches etym. Wört., Heidelberg 1910, S. 494, will dagegen skr. maṇis fernhalten und stellt lat. mons zu an. mǿni „Dachfirst“.

[19] Das ags. Wort mene und das ahd. menni bedeuten „Halsband“. Aber ist dies nicht vielmehr die abgeleitete Bedeutung und dagegen die altnordische „Rasenbogen“ die ursprüngliche? Ob lat. mundus in der Formel „mundus patet“ mit diesem Worte zusammenhängen könnte, wage ich nicht zu entscheiden. Die Meinungen gehen sehr auseinander; vgl. F. Müller, Altitalisches Wörterbuch, S. 277 (Reimwort oder Wechselform zu fundus?), Vendryes, Mém. Soc. Ling. XVIII, 309 (Assimilation von *ƀundos? oder Wurzelvariation?).

die Bedeutung der Fußspur als magischen Zubehörs des menschlichen Körpers zu untergeordnet vor, um als Ausgangspunkt dieser Zeremonie betrachtet werden zu können. Die Verwendung einer mit den Fußspuren verknüpften Magie ist in Verbindung mit dem Schließen der Blutsbrüderschaft bisher, so weit mir bekannt, sonst nirgends nachgewiesen; die ethnologischen Parallelen sind also der von Pappenheim aufgestellten Hypothese nicht günstig. Wichtiger jedoch erscheint mir der folgende Einwand. Wie soll man sich denken, daß der Rasengang in einen schon fertig ausgebildeten Ritus der Blutsbrüderschaft Aufnahme gefunden hat? Und somit die unmittelbar sich anschließende Frage: Was bedeutet der Rasengang eigentlich, losgelöst von dem Zusammenhang mit der Zeremonie des fóstbrœðralag? War es eine feierliche Weise der Eidesleistung, wie K. Maurer das gemeint hat? Pappenheim hat es mit guten Gründen widerlegt. Oder aber war es ein Mittel, mit den Mächten der Unterwelt in Berührung zu kommen, wie man das für die magische Handlung zur Heilung einer Krankheit wohl angenommen hat? Es kann diese Erklärung auch nicht recht befriedigen, wofern man nicht die Bedeutung der Unterirdischen gerade für diesen Ritus bestimmen könnte. So drängt sich immer wieder der Gedanke auf, der schon wiederholt ausgesprochen wurde[20], daß dieser Ritus, der bezweckt, in dieser Form eine Blutsbrüderschaft herzustellen, darauf hindeuten soll, daß in der vielleicht als Mutterleib aufgefaßten Erde das innige Verhältnis der Blutsbrüder hergestellt wird. Wenn aber dem so ist, wie muß man sich dann die Verbindung der beiden Riten vorstellen? Entweder war der Rasengang von vornherein mit dem fóstbrœðralag verknüpft, oder das war nicht der Fall. Tertium non datur. Aber bei der letzteren Alternative bleibt es unerklärt, welche Verwendung der Rasengang außerhalb der Zeremonie der Blutsbrüderschaft gehabt hätte, und falls man ihm ursprünglich eine andere Bedeutung beilegen wollte, so wird es nicht ersichtlich, wie er eine so sinnfällige Bedeutung bekommen hätte, wenn er mit einer Nachahmung der Wiedergeburt nichts zu schaffen hätte. So erscheint es mir viel einleuchtender, daß der eine Ritus sich aus dem anderen entwickelt habe und daß also erst nachträglich der Fußspurzauber mit der Zeremonie des Rasenganges verbunden wurde. Die Beteiligten ließen, der Beschreibung der *Gíslasaga* zufolge, ihr Blut in die Erde hinabträufeln, und darauf mischten sie Erde und Blut zusammen. Ob dieses Verfahren selbst vielleicht wieder ein älteres abgelöst hat, wobei die künftigen Blutsbrüder einer des andern Blut getrunken haben, läßt sich nicht beweisen, aber diese Frage hat für uns auch gar keine Bedeutung, denn in der Periode, über die uns die in den Literaturquellen erhaltenen Nachrichten Aufklärung geben, hat die dort beschriebene Sitte bestanden. Nun war aber der Raum unter dem aufgehobenen Rasenstreifen gewiß sehr klein, da sonst das jarðarmen entzweigebrochen wäre;

[20] Vgl. Pappenheim, Archiv usw. S. 116, und Die Entst. d. dän. Schutzgilden, S. 32; so auch schon Trumbull z. a. S. S. 41—2, und namentlich Zachariae, Z. d. Ver. f. Volksk. XX, 1910, S. 141—181.

auch muß man eine Grube gemacht haben, in die die Beteiligten hinabsteigen konnten, um sich unter den Rasenstreifen zu begeben. Die Stelle, wo das Blut hinabtröpfelte, war mithin eben dieselbe, wo die Füße der Blutsbrüder standen, war also mit Fußspuren identisch. Bei der allgemeinen Bekanntheit und der weiten Verbreitung der magischen Handlungen, die sich an die Fußspur knüpfen, mußte wohl früher oder später die Auffassung entstehen, daß das Blut auf diese geheimnisvolle Stelle unter dem jarðarmen hinabfließen sollte, eben weil diese als Spur der Füße ihre besondere magische Bedeutung hatte[21]. Wenn also in der *Brot*-Strophe das Fließen des Blutes in die Fußspuren erwähnt wird, so bedeutet das m. E. die jüngere Ausgestaltung des alten Brauches; aber man hat keinesfalls das Recht zu folgern, daß die Eddastelle nur diesen Ritus kannte und nicht zu gleicher Zeit jenen andern des Rasenganges. Denn der Einwand, daß der Dichter ein so eigentümliches Verfahren, wie das des Rasenaufschneidens, sicher nicht unvermeldet gelassen hätte, falls es ihm bekannt gewesen wäre, ist nicht stichhaltig; in einer Zeit, wo der Rasengang ebenfalls als ein Gottesurteil, sogar als eine feierliche Demütigung ausgelegt werden konnte, hat man nicht ihm, sondern der Blutmischung in der Fußspur die größte Bedeutung beigelegt[22].

Wenn wir den Rasengang als einen Ritus der Blutsbrüderschaft erklären wollen, müssen wir uns seine Bedeutung in Verbindung mit den mythischen Anschauungen der primitiven Menschen klarzumachen versuchen. Wenn man ihn deutet als ein Verfahren, wodurch man die künstliche Schaffung des auf Blutsgemeinschaft beruhenden Bruderverhältnisses beabsichtigte, so scheint man ihn als eine sinnbildliche Handlung zu betrachten, eine Nachahmung also, welche die Wirklichkeit zu suggerieren bezweckt. Aber es ist für den primitiven Menschen eben kein Symbol; es ist eine handgreifliche Realität. Die beiden Personen, die ihr Blut gemischt haben, sind von diesem Augenblick an leibliche Brüder, und wenn sie aus der Höhle unter dem Rasenstreifen hervortreten, sind sie als Zwillingsbrüder wiedergeboren. Diese Bedeutung muß dem Rasengang beigelegt werden; wenn die Parteien sich diesem Ritus unterzogen haben, sind sie, im buchstäblichen Sinne, aus der Erde neu hervorgebracht. Bevor wir darangehen zu untersuchen, ob eine derartige Auffassung mit den sonstigen Anschauungen der heidnischen Nordgermanen in Einklang steht, möchte ich die Aufmerksamkeit auf das Wort lenken, womit dieses Verhältnis ange-

[21] Ich denke mir also den Hergang der Entwicklung gerade umgekehrt von dem, welchen Pappenheim, Archiv S. 117, angedeutet hat.

[22] Auch muß ich bemerken, daß man im 20. Jahrh. schwerlich entscheiden kann, wie ein altnordischer Dichter sich hätte ausdrücken sollen, um einen Brauch zu bezeichnen, dessen Bedeutung wir aus den Quellen mit Mühe herauslesen müssen. Es kommt öfters vor, daß man eine Handlung nicht nach dem wichtigsten Akte benennt; der Zuruf des Diakons „Missa concio est" war ja nicht der bedeutendste Teil der Messe.

deutet wird. Solche Brüder heißen fóstbrœðr, also ganz, wie gewöhnliche Pflegebrüder genannt werden. Das hat bis jetzt die Forscher dazu verführt[23], einen näheren Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen, in diesem Sinne nämlich, daß die Blutsbrüderschaft im allgemeinen zwischen zwei zusammen erzogenen und durch ein enges Freundschaftsverhältnis verbundenen Männern geschlossen wurde. Wenn P. Herrmann[24] sogar behauptet, das Pflegschaftsverhältnis habe der Blutsbrüderschaft als nächstes Vorbild gedient, so hat er sich durch die Beschaffenheit unserer Quellen, in denen begreiflicherweise die Pflegschaft ungemein häufiger behandelt wird, täuschen lassen und zudem gänzlich verkannt, welche tiefe religiöse Bedeutung der Blutsbrüderschaft beizulegen ist.

Fóstbrœðr sind Menschen, die fœðast wie zwei Brüder; aber das Zeitwort bedeutet bekanntlich nicht nur „erziehen, pflegen", sondern auch „gebären, zur Welt bringen". In der *Helreið* schließt Brynhildr ihre Klage mit den Worten (Str. 14, 1—4): *Muno við ofstrið allz til lengi konor ok karlar kvikvir fœðaz*. Sie heißt in der *Sigurðarkviða in skamma* (Str. 31, 9) *feikna fœðir*. Auch die heutige Sprache hat diese Bedeutung beibehalten, denn foster ist „die Leibesfrucht". Diese Bedeutung scheint nur den skandinavischen Sprachen bekannt zu sein; im Ost- und Westgermanischen begegnen wir ausschließlich der Bedeutung „ernähren, füttern"[25], welche auch nach Ausweis der Etymologie als die Grundbedeutung angesehen werden muß[26]. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß im Nordgermanischen daneben her die andere Bedeutung bekannt gewesen ist, welcher, wiewohl sie sich aus der allgemeingermanischen später abgespaltet haben wird, dennoch ein hohes Alter zugesprochen werden kann. Das Wort fóstbrœðr kann also, neben der gewöhnlichen Bedeutung von „zusammen erzogene Brüder", auch diese gehabt haben „zwei als Brüder geborene Menschen, von Geburt Brüder". Und ich glaube, daß man nur durch diese Auffassung den Sinn des Ritus von dem Rasengang ergründen kann.

In dem nordischen Ritus gibt es also zwei verschiedene Handlungen, welche die Herstellung der Blutsbrüderschaft bezwecken, und sie verstärken und ergänzen einander gegenseitig: die Mischung des Blutes und der Rasengang. Die Deutung der ersten Handlung ergibt sich aus der Denkart des primitiven Menschen, welcher Lévy-Bruhl den Namen „loi de participation" beigelegt hat. Die verschiedenen Körperteile, aber auch die Kleidung, die Waffen, sogar das Hausgerät, werden als das Zubehör des menschlichen Körpers betrachtet, und zwischen diesen beiden besteht eine so innige Verbindung, daß man von einer völligen Identität reden kann. Das Haar besitzt nicht nur Eigenschaften, die mit der Person aufs engste zusammenhängen, es tritt unter Umständen ganz an deren Stelle, so daß man sagen könnte, daß Haar sei der Mensch selber. Wenn in den Märchen das Haar eines behülflichen Wesens verbrannt wird, ist das Wesen im selben Augenblicke herangekommen. Wenn also das Blut des einen Menschen in den Körper des andern übergeht, so sind die beiden Personen substantiell dieselben geworden, da ja die ganze Persönlichkeit mit allen ihr anhaftenden Eigenschaften zusammen mit dem Blute übertragen worden ist. Der primitive Mensch ißt das Herz des Wolfes und kommt dadurch in den Besitz der Grausamkeit und des wilden Mutes, die das Tier besonders kennzeichnen. So glaubt er ebenfalls, daß die körperlichen und seelischen Kräfte des Blutsbruders in seinen eigenen Leib übergetreten sind.

[23] Siehe z. B. V. Guðmundsson und K. Kålund, Grundriß III, 417.

[24] Vgl. Die Heldensagen des Saxo Grammaticus, S. 100.

[25] Das as. fôst(er)môder in der Bedeutung „obstetrix" dürfte wohl am besten als eine ungenaue Wiedergabe betrachtet werden; sonst bedeutet es „ altrix, nutrix".

[26] Man führt das Wort fóstr auf eine Grundform *pāt-tro zurück und stellt diese Wurzel zu *păt (vgl. gr. πατέομαι) und *pā (vgl. lat. pānis, pasco).

Wir finden nebeneinander das Trinken und das Mischen des Blutes. Ob wir den Nordgermanen die erstere Sitte zuschreiben dürfen, bleibe einstweilen dahingestellt[27]; die klassischen Autoren, welche diesen Brauch von mehreren orientalischen Völkern erwähnen[28], berichten etwas Ähnliches von den ihnen bekannt gewordenen germanischen Stämmen nicht. Und die einheimische Tradition weiß auch nur von der Mischung des Blutes zu erzählen. Diese Handlung macht ganz den Eindruck, als ein symbolischer Akt gedeutet werden zu müssen. Dennoch trügt auch hier der Schein. Denn die Mischung des Blutes hat für den primitiven Menschen ganz dieselbe Bedeutung wie das Trinken. Man bekommt durch das Blut Teil an der ganzen Persönlichkeit des Blutsbruders, eben weil das Blut mit dieser vollständig identisch ist. Aber dasselbe gilt auch umgekehrt; wenn der Einfluß eines andern Menschen auf einen Teil des körperlichen Zubehörs, auf die Haare, die Nägel, die Kleidungsstücke ausgeübt wird, so erstreckt dieser sich uneingeschränkt auf die ganze Person. Auf dieser Anschauung beruht ja eine große Menge magischer Bräuche, von denen das sog. envoûtement ein allbekanntes Beispiel ist. In diesem Sinne hat durch die Mischung des Blutes ein gegenseitiger Austausch der Persönlichkeiten stattgefunden; sie sind buchstäblich zusammengeflossen und eins geworden.

Der Rasengang hat aber eine andere Bedeutung. Der feierliche Ritus fängt an mit der Loslösung des Rasenstreifens; die Bedeutung ist diese, daß dadurch die Erde geöffnet wird und der Mensch sich in der Lage befindet, sich mit den unterirdischen Wesen in Verbindung zu setzen. Es ist wahrscheinlich, daß auch in jenen Fällen, wo man sich von einer Krankheit zu befreien wünscht, ähnliche Auffassungen mit hineinspielen. Es dürfte deshalb angebracht sein, einige dieser Bräuche näher zu betrachten. In

[27] Pappenheim z. a. S. S. 124 betrachtet es ebenfalls als nicht erwiesen.

[28] Siehe die Belegstellen bei Trumbull, S. 58—63.

Dänemark wurde folgende Sitte aufgezeichnet[29]: Ein Mann, der erkrankt war, bekam den Rat, nach Sonnenuntergang schweigend zum Kirchhof zu gehen, ein Rasenstück auszuschneiden, in dessen Mitte eine Öffnung war, groß genug, um hindurchkriechen zu können. Das Stück sollte nun auf die Seite gestellt werden, mit der bewachsenen Fläche dem Süden zugewandt; darauf sollte der Kranke sich nackend ausziehen und dreimal durch die Öffnung hindurchgehen.

Kr. Nyrop[30] hat diese Sitte als eine symbolische Wiedergeburt gedeutet. Dafür könnte sprechen, daß der Kranke nackt durch die Öffnung kriechen soll, ganz wie das Kind auch nackt aus dem Mutterleibe hervorkommt; man könnte aber einwenden, daß die Nacktheit bei vielen magischen Handlungen gefordert wird, bei denen von einer Wiedergeburt nicht die Rede ist[31]. Natürlich läßt sich das Kriechen durch die mittels des Aufhebens der Grassode gebildeten Öffnung mit einer Geburt aus dem Erdenschoß treffend zusammenstellen, aber wenn wir daneben den Brauch finden, den Kranken durch von Baumwurzeln oder Ästen gebildete Öffnungen hindurchzuzwängen, so könnte man das auch als einen Kontaktzauber auslegen. Sicherlich gehen hier mehrere Anschauungen durcheinander, aber es ist nicht zu bestreiten, daß auch die Vorstellung einer Wiedergeburt mitbestimmend gewesen ist.

Es gibt nämlich andere Bräuche, in denen das Heben des Rasenstreifens nicht eine Übertragung durch Kontaktmagie bezweckt, sondern das Hineintreten in die Welt der Unterirdischen. Wenn man sich eine Grassode auf den Kopf legt, bekommt man dadurch übernatürliches Wissen; so glaubt man in Norwegen, daß man die Hexen sehen kann, während sie in der Luft herumfahren, wenn man sich auf diese Weise, gewöhnlich auf dem Kirchhofe, aufstellt[32]. Storaker erklärt das ganz zutreffend so, daß man sinnbildlich sich in die Totenwelt versetzt und somit der Eigenschaften der Geister teilhaft wird[33]. Auf ähnliche Weise sucht man eines Wechselbalgs loszuwerden; man muß „føre 'n rangsøles under en grastorvstrimmel“, dann wird er wieder zu einem normalen Menschen[34].

[29] Evald Tang Kristensens Æresbog i Udvalg ved Hans Ellekilde, Danmarks Folkeminder Nr. 28, Kopenhagen 1923, Nr. 100. Weitere Beispiele des Brauches, unter einem Rasenstück hindurchzukriechen, verzeichnet Kristensen, Danske Sagn IV, Nr. 1803ff.

[30] Dania I, 1, „Kludetræet“; ihm folgt Ellekilde in der Anm. zu der oben erwähnten Stelle.

[31] Ich erinnere nur daran, daß in Babylonien der Priester den Göttern nackt das Opfer darbrachte, vgl. Morris Jastrow, Religion of Babylonia and Assyria, S. 666, und R. Meissner, Babylonien und Assyrien II, S. 55.

[32] J. Th. Storaker, Tiden i den norske Folketro, ved Niels Lid, Norsk Folkeminnelag Nr. 11, S. 222—223. Für weitere Beispiele vgl. Feilberg, Ordbog III, 939a und Knut Liestøl, Norsk Aarbok 1923, S. 56—57.

[33] Nur muß man hinzufügen: was einer spätern Zeit Sinnbild war, war den Menschen früherer Geschlechter Wirklichkeit.

[34] Vgl. P. Chr. Asbjørnsen, Norske Huldre-eventyr og Folkesagn, Kristiania 1914, S. 200.

Gemeint ist offensichtlich, daß das von den Unterirdischen untergeschobene Kind ihnen zurückgegeben wird und sie dadurch genötigt sind, das vertauschte Kind an die Stelle des Wechselbalgs zu legen.

Unter der Erde wohnen aber nicht nur die Zwerge oder ähnliche Wesen; dort ist auch der Aufenthaltsort der Toten, der verstorbenen Vorfahren des menschlichen Geschlechts. Die Beziehung zu diesen tritt deutlich zu Tage in einem finnischen Ackerbauritus, den Rantasalo in seiner erschöpfenden Behandlung dieser Bräuche mitteilt[35]. Der Bauer schneidet einen Rasenring aus dem Erdboden heraus und zieht den Samensack dreimal hintereinander durch denselben; öfters schüttet er nur einige Samenkörner in die so gebildete Öffnung. Der Zweck ist, die Geister der Verstorbenen zu beschwichtigen, was deutlich daraus hervorgeht, daß man das ausgeschnittene Stück wieder an seine Stelle zurücklegt, nachdem man dort einige Silbersplitter geopfert hat. Daß man bestrebt war, sich bei der Aussaat die Gunst der Vorfahrengeister zuzusichern, geht noch aus dem bei den an der russischen Grenze wohnenden Kareliern üblichen Brauch hervor, daß der Landmann beim Säen die Geister der Vorfahren um Hilfe für das Wachstum der Saat anruft[36].

Für die Erklärung der altnordischen Sitte des Rasengangs ist die folgende schwedische Aufzeichnung besonders wichtig. Wenn einer behext worden ist, soll er eine Grassode um seinen Fuß herausschneiden, diese auf den Kopf legen, dreimal um einen Apfelbaum herumgehen und währenddessen den folgenden Vers hersagen:

Ar jag nu så illa kusen
och väntar mig ingen bot, förrän jag kommer i jord,
så har jag nu jord både öfver mig
och under mig
och på mig
och väntar mig bot, i namn etc.![37].

Dieser Brauch, welcher mit einem nicht mehr verstandenen Fußspurritus verquickt wurde und auch den fruchttragenden Baum aus anderen magischen Bräuchen gegen Krankheiten aufgenommen hat, läßt dennoch seine ursprüngliche Bedeutung leicht erraten. Die Behexung wird den Getroffenen zu Tode quälen; wenn er jetzt aber sich einem Scheintode unterwirft, wird die Kraft des Zaubers dadurch zu Ende gehen, und wenn der Knabe wieder unter dem Rasenstück hervortritt, ist er ein wiedergeborener Mensch, dem der Hexenfluch nicht mehr anhaftet[38].

[35] Vgl. A. V. Rantasalo, Der Ackerbau, FFComm. 31, S. 92ff.

[36] Vgl. K. Krohn, Suomalaisten runojen uskonto, S. 58; der Säemann ruft: „tule taattoseni, katsomaan, kasvattamaan viljaa minulle“.

[37] Vgl. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne² I, S. 306.

[38] Auch in Dänemark bekannt, vgl. F. Ohrt, Danmarks Trylleformler I, S. 446 Nr. 996—1000.

Mutmaßlich ist der Brauch, sich ein Rasenstück auf den Kopf zu legen, aus jenem älteren abgeschwächt, sich unter einen losgelösten, aber noch mit der Erde verbundenen Rasenstreifen zu stellen. Neben dem schon erwähnten finnischen Brauch, die Samenkörner durch einen Rasenring hindurchzuschütten, finden wir auch, daß der Samenkorb nebst Inhalt durch eine aus dem Boden geschnittene hufeisenförmige Scholle gezogen wurde[39]. In diesem Falle wurde also auch die Verbindung mit dem Boden bewahrt, ganz wie beim altnordischen Rasengang. Wir können mithin schließen, daß das Aufschneiden des Rasens den Zutritt zu den Unterirdischen öffnet (mundus patet!); falls sie sich als schädliche Wesen gezeigt haben, können sie dazu gezwungen werden, den Wechselbalg zurückzunehmen oder den behexten Gegenstand oder Körper zu entzaubern; falls man von ihnen Hilfe erwartet, kann man auf diese Weise mit den unter der Erde hausenden Geistern der Verstorbenen in Berührung kommen.

In diesem Zusammenhang betrachtet, scheint auch der Brauch, einen Kranken unter ein Rasenstück zu stellen, so ausgelegt werden zu müssen, daß er zu der Welt der Unterirdischen eingeht, also stirbt, dort seiner Krankheit enthoben wird und darauf als Neugeborener emporsteigt. Diese Auffassung wird nun dadurch gestützt, daß man statt eines Rasengangs in einigen Fällen ein wirkliches Begräbnis findet. In Dänemark hat man eine kranke Frau in ein neugemachtes Grab gelegt; sodann wurde die Öffnung zugedeckt, und über der Frau wurde sowohl gepflügt wie gesät und geeggt[40]. Auf dieselbe Weise kann man einen Wechselbalg loswerden; das Kind wird in die Erde hineingelegt, und man tut, als wolle man über es her pflügen[41]. Finnische Schamanen unterziehen sich einem Scheinbegräbnis, um zu den Geistern der Verstorbenen (manalaiset) zu gelangen[42]. Man sieht deutlich, daß der Eintritt zu der Welt der Unterirdischen ursprünglich nur durch einen nachgeahmten Tod möglich war.

Es kann kaum bezweifelt werden, daß auch im altnordischen Ritus des fóstbrœðralag ein gleiches Verfahren gemeint war. Es handelt sich also auch hier tatsächlich um eine Wiedergeburt. Daß dieser Gedanke den primitiven Menschen ganz selbstredend war, kann man dem Umstande entnehmen, daß auch in den Adoptionsbräuchen ähnliche Auffassungen vorwalten. Wie beim fóstbrœðralag die beiden Freunde als leibliche Brüder wiedergeboren werden sollen, so muß bei der Adoption das fremde Kind in die Familie hineingeboren werden. Wir haben mehrere Berichte über diesen, sich in sehr verschiedenen Formen wiederholenden Brauch. Frazer hat schon die Aufmerksamkeit auf die griechische Sage von der Adoption des Herakles gelenkt und ähnliche Sitten in Bulgarien und Bosnien zum Vergleiche herangezogen[43]. In dem kirgisischen Epos von Joloi Kan behauptet die Adoptivmutter förmlich, sie liege in den Wehen, und erst als ein Schamane den Zauber gebrochen hat,

> Da band los die Frau das Kind,
> Nieder fiel das Kind zur Erde;
> Ak Kanysch tat auf den Rockschoss
> Nahm Bolot auf ihren Arm[44].

Auch die Freilassung wurde als eine Art von Wiedergeburt betrachtet; der römische Herr (patronus) tritt daher zu seinem Freigelassenen in ein vaterähnliches Verhältnis[45]. Daß auch die Germanen hiermit den Gedanken an eine Wiedergeburt verknüpft haben, entnehme ich den Worten der Lex Rothari: „facere liberam, quod est widerboran et legitimam"[46]; daß sie auch eine Scheingeburt gekannt haben, ergibt sich weiter aus dem Namen Mantelkinder (filii mantellati), wo wir an ein Hervorkommen aus dem umgeschlagenen Mantel denken dürfen[47].

Wie sehr die Riten der Adoption und der Blutsbrüderschaft einander berühren, beweist noch der Umstand, daß für beide das Anlegen an die Mutterbrust bekannt ist. Wir erinnern nur an den weitverbreiteten Märchenzug, daß der Held die Brüste der Hexe ergreift und von ihrer Milch trinkt, damit sie ihn als ihren Sohn betrachten und deshalb schützen möge[48]. In den epischen Liedern der Kara-Kirgisen begegnen wir dieser Sitte, aber verbunden mit der Blutsbrüderschaft; wenn die Helden Manas und Alman Bet zu der Mutter des ersteren kommen, tröpfelt die Milch aus ihren vertrockneten Brüsten hervor, und Alman Bet sagt dann:

> Aus der weißen Brust der Mutter
> Fließet Milch, o Fürst Manas;
> Sauge du an einer Brust,
> Ich will an der andern saugen,
> Will die Hüften fest mir binden,
> Von Jakyp geboren werden,
> Will dein echter Bruder sein![49]

Wir sehen hier sehr deutlich, daß Adoption und Blutsbrüderschaft sogar in eins zusammenfließen können, wird ja der Adoptivsohn der leib-

[39] Vgl. Rantasalo, FFComm. Nr. 32, S. 63.
[40] Vgl. Kristensen, Danske Sagn IV, Nr. 1824.
[41] Vgl. J. Kamp, Danske Folkeminder, S. 422.
[42] Vgl. K. Krohn, Suomalaisten runojen uskonto, S. 15—16.

[43] Vgl. Frazer, The Golden Bough I, S. 74, und Grimm, Rechtsalterthümer I, S. 220.
[44] Vgl. W. Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens V, Joloi Kan vs. 3338ff.
[45] Vgl. R. Sohm, Institutionen des römischen Rechts, S. 77.
[46] Vgl. Grimm, Rechtsalt. I, S. 461.
[47] Ebda. S. 220.
[48] Für Belegstellen vgl. E. Cosquin, Études folkloriques, S. 240ff., und Bolte-Polívka I, S. 226.
[49] Vgl. Radloff z. a. S. im Gedichte Manas II, Vs. 1849ff.

liche Bruder der schon aus der Ehe gesprossenen Kinder und der Blutsbruder das leibliche Kind der Eltern[50].

Man wird vielleicht einwenden, daß die hier behandelten Bräuche weit von dem altnordischen Rasengang abliegen. Denn während es sich in den angeführten Beispielen um eine Nachahmung der Geburt handelt, steigen dort die künftigen Blutsbrüder unter die Erde, um dort wiedergeboren zu werden. Diesem Einwand müßte man zustimmen, wenn man den Rasengang bloß als eine symbolische Handlung betrachtete, womit Tod und Wiederauferstehung angedeutet werden sollte. Aber falls wir zeigen könnten, daß in diesem altnordischen Ritus ursprünglich auch eine Wiedergeburt gemeint war, so wäre er von den oben geschilderten Bräuchen grundsätzlich nicht verschieden.

In seiner kleinen, aber gedankenreichen Schrift „Mutter Erde" hat A. Dieterich uns gezeigt, wie verbreitet bei den klassischen Völkern die Ansicht war, daß die Erde die eigentliche Gebärerin des Menschengeschlechts war. Aus der Erde sind wir hervorgekommen und zu ihr sinken wir wieder hinab, das war für sie keine bloße poetische Formel[51], welche die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins ausdrücken sollte, sondern ein fest eingewurzelter Glaube. Unter die Erde sind die verstorbenen Vorfahren hinabgestiegen und führen dort ihr Schattenleben weiter; das eben geborene Kind ist aus dieser selben Erde ans Tageslicht befördert worden.

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß der natürliche Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt oft von den primitiven Menschen nicht erkannt wird und auch dort, wo dies wohl der Fall ist, in seiner Vorstellung des Hergangs eine untergeordnete Bedeutung hat. Ich erinnere an die oft zitierte Beschreibung der Bevölkerung Australiens, welche glaubt, daß die ungeborenen Kinder, richtige Kinderkeime, in Felsen,

[50] Man wäre versucht zu fragen, ob die bekannte archaische Marmorgruppe im Museum zu Sparta, welche eine nackte niederkniende Frau mit zwei in kleineren Proportionen gearbeiteten männlichen Figuren darstellt, nicht auch eine Adoptionshandlung bedeutet. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, S. 9ff., verteidigt die Auffassung, es seien mit den beiden Jünglingen geburtshelfende Dämonen gemeint, aber die Stellen aus der Literatur, welche er anführt, um den Gestus des rechten Jünglings als eine die Entbindung bewirkende Berührung zu erklären, reden alle, so weit ich sehe, von weiblichen Gehülfen. Es ist wohl sehr gewagt, auf Grund dieses rätselhaften Bildnisses zu schließen, daß die Griechen solche Geburtsdämonen gekannt hätten, ganz zu schweigen von dem Versuche, ihnen bestimmte Namen beizulegen. Für eine Deutung in dem oben angegebenen Sinn könnten auch wichtige Gründe geltend gemacht werden. Die Knaben sind keine eben geborenen Kinder; ihr Größenverhältnis zu der knienden Frau läßt sich aber nur als Ausdruck des Verhältnisses von Mutter und Kindern befriedigend erklären. Die Gebärde des Jünglings deutet auf den Akt des Gebärens hin, welcher zur Herstellung des Adoptivverhältnisses nachgeahmt werden soll.

[51] Vgl. den lateinischen Vers über die Terra Mater: *Haec enim terris gentes omnes peperit et resumit denuo*, dessen Gedanke später so wenig mehr verstanden wurde, daß Ennius ihn erklärte, als wäre die Erde die Spenderin des Getreides.

Bäumen, Teichen und ähnlichen Stellen leben und dort auf eine Gelegenheit warten, in den Leib einer vorübergehenden Frau hineinzuschlüpfen. Diese Vorstellung wird noch verwickelter, aber auch um so interessanter, durch die Auffassung, daß diese Kinderkeime, ganz vollendete Geschöpfe mit Leib und Seele ausgestattet, in der engsten Beziehung zu den Vorfahrengeistern stehen und im Grunde mit diesen identisch sind. Es ist recht schwierig, mit unseren Wörtern und Begriffen die Vorstellungen des primitiven Menschen wiederzugeben; immer sind wir geneigt, von einer Seele zu reden, wo sie in Wirklichkeit gar nicht gemeint wird; nur zu häufig verwirrt uns der Gedankengang der Naturvölker durch seine Vagheit und „Prälogik". Der Vorstellung, daß der gestorbene Vorfahr als Kind wiedergeboren zu werden wünscht, begegnen wir auch bei anderen Völkern; der auf Borneo lebende Stamm der Olo Ngadju glaubt, daß ein Gestorbener, wenn er zum Leben zurückkehren will, in eine Leibesfrucht fährt[52]. Und läßt sich nicht auch der indische Brauch beim Piṇḍapitṛyajña vergleichen, demzufolge die Inder ihre verstorbenen Vorfahren um einen Sohn anflehen? Die Gattin spricht die folgenden Worte: „Bringe eine Frucht in mich, Pitaras, einen lotusbekränzten Knaben, daß er unbeschädigt sei"[53]. Wer denkt dabei nicht an die *τριτοπάτορες*, die man in Attika um Kindersegen anflehte?

Diese Vorstellung läßt sich nur daraus befriedigend erklären, daß der Verstorbene unter der Erde in der Anschauung des primitiven Menschen nicht zu „leben" aufhört, sondern zu jeder Zeit wieder zum Leben zurückkehren kann. Es hat der französische Forscher Lévy-Bruhl in seinem Buche „L'Âme primitive" ein überaus reiches Material zusammengetragen, das für diese Betrachtung von großer Bedeutung ist. Wir müssen den Leser auf dieses Werk verweisen, um nicht in unnötige Wiederholungen zu verfallen. Dort wird an vielen Beispielen gezeigt, daß die Welten der Lebenden und der Toten gänzlich zusammenfließen, daß zwischen beiden ein so inniges Verhältnis besteht, daß sie kaum unterschieden werden können. Der Tote lebt in seinem Grabe unter der Erde weiter, zeigt sich häufig vor den Augen der Hinterbliebenen, verwandelt sich in Tiere und Gegenstände, gehorcht im allgemeinen den gleichen Gesetzen wie die Lebenden. Sie wohnen in ihren Dörfern unter der Erde, treiben ihr altgewohntes Gewerbe, essen und trinken[54] und nehmen lebhaften Anteil an dem Leben im Lichte der Sonne. Die Einheit der lebenden und toten Glieder der Familie wird auch

[52] Vgl. A. C. Kruyt, Het Animisme, S. 168—9.

[53] Vgl. W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Verh. der Kon. Acad. v. Wet. Amsterdam XVII, 4, 1888, S. 6 (und weiter S. 15 und 20).

[54] Es ist bekannt, daß die auf die Gräber gelegten Speiseopfer mit dieser Vorstellung zusammenhängen. Als ein rührendes Beispiel erwähne ich die jugrische Sitte, wonach die Mutter ihrem verstorbenen Säugling etwas von ihrer Milch in einem Beutel aus Birkenrinde mitgibt und ihn ermahnt, davon zu trinken, wenn er Hunger hat (Karjalainen, Die Religion der Jugravölker, FFComm. Nr. 41, S. 101).

dadurch bezeugt, daß zu jeder Zeit die Familie beide gleicherweise umfaßt, eine Vorstellung, welche ihren schönsten Ausdruck findet in dem Anteil, den die Vorfahren an dem vom Stamme bewohnten und bebauten Boden haben.

Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die Lebenden, welche sich noch am Sonnenlichte freuen, sich nur denken können, daß die Toten mit Sehnsucht auf den Tag harren, da sie wieder zurückkommen und auf der Erde herumgehen werden. Und für den Toten bricht dieser Tag an, wenn eine Frau mit einem Kinde niederkommt, denn in diesem Augenblicke kehrt ein Toter zum Leben zurück. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß der weitverbreitete Brauch, dem neugeborenen Kinde den Namen eines verstorbenen Familienmitgliedes beizulegen, ein Ausdruck für diese Auffassung ist. Ein Beispiel wird genügen. Im afrikanischen Jorubaland sucht man nach einer Ähnlichkeit zwischen den Wesenszügen des kleinen Kindes und irgendeinem der verstorbenen Verwandten, welche der Vatersfamilie zugehören müssen. Hat man eine solche entdeckt, so gibt man dem Kinde den Namen dieses Toten und erklärt auch, daß es eben dieser Tote ist, welcher in dem Kinde wiedergeboren ist. Und daß solche Namensgebung kein leeres Spiel ist, geht schon daraus hervor, daß das Kind mit diesem Namen auch die Verpflichtung übernimmt, alle Speiseverbote, denen jener Verstorbene persönlich fröhnte, nun ebenfalls strengstens innezuhalten[55].

Wenn also der Tod ein Durchgang zu erneutem irdischem Dasein ist, so läßt es sich begreifen, daß der Mensch, der wiedergeboren zu werden verlangt, sich in die Erde versenkt, um einen Augenblick dem Reiche der Toten anzugehören und darauf wieder, aber jetzt als ein neuer Mensch, zum Lichte wiederzukehren. Man braucht nur auf die weitverbreiteten Initiationsriten hinzuweisen, bei denen oft ein Scheintod die Wiedergeburt des Individuums andeuten soll[56]. Bei der Attiszeremonie steigt der Mensch in ein Loch hinab und wird dort mit dem Blute eines über ihm geopferten Stieres besprengt. Nun kommt er wieder hervor, rot bespritzt vom Kopfe bis zu den Füßen, und wird mehrere Tage als ein eben geborenes Kind mit Milch genährt. Die Bedeutung ist offenbar, daß der blutig aus dem Loche emporgestiegene Neophyt dem aus dem Mutterleibe hervorgetretenen Kinde gleich sei[57]. Er war, wie ein unteritalischer Mysterienspruch das ausdrückt, in den Erdenschoß herabgestiegen: *δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*[58].

Eine deutliche Sprache reden auch die Riten, denen derjenige unterworfen ist, den man tot geglaubt hat und für den die Begräbnisfeier abgehalten worden ist, der aber dennoch später zu den Seinigen zurückkehrt. Wenn er nicht, wie bei den Kiwai-Papuas, getötet wird, da er ja durch das an ihm vollzogene Begräbnis zu der Welt der Abgeschiedenen gehört[59], so muß er förmlich wiedergeboren werden, um zu dem Reiche der Lebenden Eintritt zu erlangen. Im alten Griechenland wird er demselben Verfahren unterzogen, das wir bei der Adoption beschrieben haben[60]. Die Inder kannten das folgende Ritual: die Nacht nach seiner Rückkehr soll er in einer mit flüssigem Fett und Wasser gefüllten Wanne zubringen. Wenn er hineintritt, sagt sein Vater oder eine andere Person, die dem Vater am nächsten steht, den Vers „Diese, o Pūṣan" (der gewöhnlich beim Beilager in der Brautnacht ausgesprochen wird). Hierdurch wird er als konzipiert betrachtet. Über ihm, der mit geballten Fäusten und ohne zu sprechen wie ein Embryo in dem Mutterschoß dasitzt, werden nun all die Sakramente vollzogen, die an einer schwangeren Frau zu vollziehen sind[61]. Prof. Brede Kristensen macht mich auf den ägyptischen Brauch aufmerksam, die Wiedergeburt eines Toten herbeizuführen, indem er durch eine Haut hindurchgezogen und somit in die Lage des Foetus versetzt wird[62].

[55] Vgl. L. Frobenius, Die Atlantische Götterlehre (Atlantis X), S. 30.
[56] Vgl. J. G. Frazer, The Golden Bough XI, S. 225—278.
[57] Vgl. A. van Gennep, Les rites de passage, S. 132.
[58] Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, S. 55.

Es werden diese Parallelen genügen, um zu beweisen, daß auch beim altnordischen Rasengang ein ähnlicher Gedanke vorwaltet. Aber es ergibt sich nun auch, daß die Mischung des Blutes ein integrierender Teil der Handlung ist. Denn die Wiedergeburt als Blutsbrüder geschieht nicht dadurch, daß beide zusammen unter dem Rasenstreifen verweilen; sie würden in diesem Fall beide wiedergeboren werden, aber nicht als zwei leibliche Brüder, sondern als zwei einander vielleicht näher befreundete, aber keinesfalls verwandte Personen. Wenn aber im Augenblicke des Scheintodes, also vor der Wiedergeburt, beider Blut zusammengeflossen ist, so haben sie ihr Blut gemeinsam und sind deshalb eben Blutsbrüder. Die Frage, ob das Bluttrinken dem Blutmischen vorangegangen sei, erledigt sich nun auch von selbst: in dem Zusammenhang mit den Auffassungen, aus denen der Ritus des Rasengangs hervorgegangen ist, ist die Mischung des Blutes mit der Erde vollkommen erklärlich, und sie setzt keinesfalls das Trinken des Blutes als eine primitivere Form der Zeremonie voraus.

Können wir den heidnischen Nordgermanen diese primitive Denkweise zutrauen? Ich glaube, es ist nicht schwer, in den uns überlieferten Literaturdenkmälern die Spuren jener Vorstellungen, die unsere Auffassung des Rasengangs voraussetzen, nachzuweisen. Die Untersuchungen von Nekkel[63], Naumann[64] u. a. haben uns klargemacht, daß der heidnische Germane

[59] Vgl. G. Landtman, The Folk-Tales of the Kiwai-Papuans, Nr. 228.
[60] Vgl. Frazer z. a. S. I, S. 75.
[61] Vgl. W. Caland, Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, Verh. Kon. Acad. v. Wet. Amsterdam I, 6, 1896, S. 89.
[62] Vgl. A. Moret, Mystères Égyptiens, Paris 1913, S. 42ff.
[63] G. Neckel, Walhall, Dortmund 1913.
[64] H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921, S. 18ff.

sich den Tod ebenfalls als die Fortsetzung des Lebens vorstellte. Die dichterischen Phantasien der Eddalieder über die Vergnügungen der Einherjar in Walhall lassen die alte Vorstellung noch deutlich durchschimmern. Die Grabbeigaben reden eine nicht weniger deutliche Sprache. Der Mythus vom Hjaðningavíg ist nur begreiflich, wenn man sich die in der Schlacht gefallenen Helden am nächsten Morgen buchstäblich als kämpfende Tote vorstellte. So erklärt sich auch der Glaube, welcher uns von den russischen Wikingern überliefert ist[65], daß der feige Krieger im jenseitigen Leben in ewiger Knechtschaft dienen muß. Die Spukgeschichten in den Sagas sind nur so zu verstehen, daß der draugr als ein lebender Leichnam betrachtet wird[66]. Die toten Vorfahren gehen in einen nahe beim Gehöfte befindlichen Berg ein, und zuweilen sieht man einen solchen Ahnenhügel geöffnet, wie es einem Schäfer Þorsteins geschah, der dort große Feuer sah und Lärm und Hörnerklang hörte und, als er genauer zuhorchte, sogar vernahm, daß Þorsteinn mit seinen Begleitern, die beim Fischen ertrunken waren, begrüßt und ihm der Hochsitz seinem Vater gegenüber zugewiesen wurde[67]. *Deyja í fjall* ist der terminus technicus für diese Übersiedlung in den Ahnenhügel[68]. Der Saivoglaube der Lappen ist, wie von Unwerth dargetan hat, dieser altnordischen Vorstellung entlehnt[69]. Man hat oft behauptet, daß der Übergang der einfachen Bestattung zum Verbrennen einem Wandel der religiösen Anschauungen über das Leben nach dem Tode entspräche[70]; die Bestattung solle hindeuten auf den Glauben an die sogenannte „Körperseele", die Verbrennung aber solle nur denkbar sein, wenn man sich die Seele in unserem Sinne als schattenhaftes, immaterielles Wesen vorstelle. Die Behandlung des unverwesten Leichnams eines draugr scheint diese Ansicht zu bestätigen; so bald er verbrannt ist, hat die Spukerei ein Ende. Dennoch ist es gefährlich, auf Grund der Bestattungsart eine bestimmte Seelenvorstellung als die nur mit dieser verträgliche betrachten zu wollen. Es ist für eine primitive Denkart gar nicht befremdend, daß man den toten Körper zu Asche verbrennt und dennoch an die Möglichkeit glaubt, daß die Körperform erhalten bleibt. Wenn die Sitte allgemein ist, den Leichnam zu begraben, glaubt man natürlich auch, daß das Fortbestehen nach dem Tode an die in dem Grabe ruhende Leiche gebunden ist. Wird der Leichnam ver-

[65] Vgl. V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, FFComm. Nr. 43, S. 32 und 327.
[66] Eine reiche Materialsammlung der altisländischen Spukgeschichten gibt E. Mogk in Hoops' Reallexikon IV, 207—9. Für Beispiele von primitiven Völkern vgl. Lévy-Bruhl, L'Âme primitive, S. 334ff.
[67] *Eyrbyggjasaga*, Ausg. Gering, C. XI.
[68] Vgl. *Landnámabok* 65, 19 = 188, 15 (*hann kaus at deyja í Mælifell*), 23, 39 = 147, 10 (*þeir Selþorir frændr hinir heiðnv dó í Þórisbjǫrg*).
[69] Vgl. W. von Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen (Germanistische Abhandlungen 37. Heft), Breslau 1911, S. 7ff.
[70] K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I, S. 151, redet sogar von einer totalen Umwandlung der Seelenvorstellung.

brannt oder zu den wilden Tieren in den Wald geworfen, so wird er der Vernichtung preisgegeben, und das Dasein des Toten hört auf. Trotzdem kann man der Vorstellung begegnen, daß das Verbrennen der Leiche nicht notwendigerweise die Vernichtung des Toten herbeiführt; es bleibt immer nur ein Versuch, der gelingen kann, aber auch nicht.

Man darf also nicht folgern, daß dort, wo die Sitte herrscht, die Toten zu verbrennen, nicht an ein körperliches Fortbestehen nach dem Tode geglaubt wird. Schon Cicero spottet über diesen naiven Glauben, der so fest eingewurzelt ist, *ut, corpora cremata quum scirent, tamen ea fieri apud inferos fingerent, quae sine corporibus nec fieri possent, nec intelligi*[71]. Aber der Intellekt des skeptischen Römers war eben von einer anderen Beschaffenheit als die Denkart des Primitiven. Wenn man die Gegenstände, welche dem Toten mitgegeben werden, zertrümmert, sogar verbrennt, so glaubt man nichtsdestoweniger, daß er im Jenseits sich deren erfreuen werde. Auch der Umstand, daß der Leichnam auf dem Scheiterhaufen vernichtet wurde, beweist nicht, daß man sich eine Seele ohne Körper dachte; weshalb sollten die russischen Normannen, von denen Ahmed ibn Fadlan uns berichtet, die Leiche in einem Schiffe zusammen mit einer Jungfrau aus seinem Gefolge verbrannt haben, wenn sie nicht glaubten, daß der Krieger sich deren auch nach der Vernichtung des Körpers durch die Flammen bedienen konnte? Das sind ja eben dieselben Menschen, die sich davor fürchteten, im Jenseits ihren Siegern zu ewiger Dienstbarkeit verpflichtet zu sein. Die Verbrennung der Leiche, wie der arabische Berichterstatter sie an der Wolga gesehen hat, zeugt von derselben Auffassung des Lebens nach dem Tode wie die großartige Bestattung, welche der Königin des Oseberggrabes zu Teil wurde. Man vergegenwärtige sich den heroischen Tod des Königs Haki, wie sie die *Ynglingasaga* erzählt[72]: tödlich verwundet ließ er sich mit den Leichnamen der in der Schlacht Gefallenen und ihren Waffen auf ein Schiff legen, und nachdem man ein großes Feuer angezündet hatte, fuhr es mit aufgezogenen Segeln auf das hohe Meer hinaus. Dieser Kriegsheld war sicherlich nicht der Meinung, daß er sich einer völligen Vernichtung preisgab; sondern er wollte auch nach dem Tode mit seinen Mannen als Krieger weiterleben, ein Einherjartum, wie es sich nur ein Seekönig vorstellen konnte.

Es ist sehr wohl anzunehmen, daß die Sitte, den Toten zu verbrennen, einer anderen Anschauung über das Leben im Jenseits entspricht als jene, den Leichnam zu begraben. Aber solche Bräuche können sich leicht von Volk zu Volk verbreiten, ohne daß ein Wandel der Anschauungen damit verbunden zu sein braucht. Bei vielen Völkern finden wir beide Arten der Bestattung nebeneinander[73]. Daher kommt es auch so oft vor, daß man

[71] *Tusculanarum Disputationum Lib. I* c. 16.
[72] *Heimskringla*, Ausg. F. Jónsson, I. 43.
[73] So z. B. in Mesopotamien, vgl. L. R. Farnell, Greece and Babylon, S. 208, und an mehreren Orten in Indonesien, vgl. Kruyt, Het Animisme, S. 334ff.

die neue Art der Verbrennung angenommen hat, aber dennoch bei der Anschauung verharrt, daß die Toten ein körperliches Dasein führen. Der Inder vergrub zusammen mit dem Aschenkruge auch Schüsseln mit Nahrung, natürlich damit der Tote im Jenseits auch Überfluß an guter Nahrung haben sollte. Auch im skandinavischen Norden haben beide Bestattungsarten nebeneinander bestanden und es muß hier in der römischen Zeit die Sitte, die Toten zu begraben, aus dem Süden eingedrungen sein. Auf Island hat man, nach Ausweis der archäologischen Untersuchungen, nur die Bestattung geübt.

Wir dürfen also schließen, daß während der ganzen Zeit des nordischen Heidentums die Auffassung einer körperlichen Existenz nach dem Tode gegolten hat. Nun gilt es aber nachzuweisen, daß die alten Germanen sich auch die Geburt als ein Hervorkommen aus der Erde vorgestellt haben. Uns fehlen leider so deutliche Zeugnisse, wie wir sie für die Vorstellung des Todes gefunden haben; es war die Geburt eines Kindes nicht ein so wichtiges Moment im Wikingerleben, wie der feierliche Tod des berühmten Kriegers. Man hat auf die Formel liggja á gólfi für „im Kindbett sein" hingewiesen und sie mit der humi positio infantium bei den Römern verglichen; die Geburt soll deshalb auf der nackten Erde stattgefunden haben, damit das Kind mit dieser in Berührung komme und als aus ihrem Mutterschoße hervortretend betrachtet werden könnte[74]. Demgegenüber hat A. van Gennep als seine Ansicht ausgesprochen[75], daß das Niederlegen auf die Erde ein „rite d'aggrégation du nouveau-né au monde cosmique" bedeute, aber auch als ein Trennungsritus von der Mutter zu betrachten sei. Daß diese Handlung diesen doppelten Zweck verfolgte, erscheint mir wenig glaubhaft, wiewohl es Beachtung verdient, daß verschiedene einander kreuzende Vorstellungen mit einem so wichtigen Ritus verknüpft gewesen sein können. Die Vorstellung, daß der Stammvater aus der Erde hervorgekommen sei, findet man vielerorts; auch die Germanen kannten einen „Tuisco terra editus". Die Vorstellung von der Erde als der Mutter des Geschlechtes liegt vielleicht auch dem griechischen Worte αἶα zugrunde, falls man es mit Brugmann als avia deuten darf[76]. Der noch jetzt fortlebende Glaube, daß die Kinder aus einem Brunnen, also aus einem in die Erde hinabführenden Loch hervorkommen, weist in dieselbe Richtung.

Das Aufheben vom Boden war gewiss ein wichtiger Akt bei der Geburt des germanischen Kindes; die Wörter Hebamme und dänisch jordemoder[77] haben daran eine lebhafte Erinnerung bewahrt. Erst wenn das Kind dem Vater dargereicht und von diesem angenommen worden war, betrachtete man es als zur Familie gehörend. Der ganze Vorgang läßt sich

[74] Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, S. 8, und E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, S. 4.
[75] Vgl. Les rites de passage, S. 74 und 91.
[76] Vgl. I. F. XV, 1903, S. 93ff.
[77] Vgl. Feilberg, Ordbog over Jyske Almuesmål II, 46. s. v.

wohl am besten so erklären, daß in dem Augenblick, da das Kind auf die Erde gelegt wurde, die Inkarnation eines der verstorbenen Vorfahren stattfand. Die Beziehung zu den Ahnen kommt auch in dem skandinavischen Brauche zum Ausdruck, dem Hausgeist (tomte) bei der Geburt Speiseopfer darzubringen; denn dieses Wesen hat im späteren Volksglauben die Stelle des als häuslichen Schutzgeist verehrten Familienahnes (lar) eingenommen[78]. Der nächste bedeutende Akt im Leben des jungen Kindes war die Namengebung, denn durch diese wurde der wiedergeborene Vorfahr identifiziert, und es ist durchaus in Übereinstimmung mit den primitiven Anschauungen, daß ihm oft eine ebenso große Bedeutung beigelegt wurde, wie der humi positio. Denn der Name gab dem Kinde seine Persönlichkeit, und erst durch die Bestimmung des Namens war für die Familie sichergestellt, welcher Sippenangehörige zum Leben zurückgekehrt war[79]. Vor dem Akte der Namengebung war das Kind also noch kein richtiges Mitglied der Familie; es könnte ja ein Toter, der ganz außerhalb des Familienverbandes stand, sogar ein böser Dämon, in den Körper geschlüpft sein. Man konnte deshalb das Kind aussetzen und einem elenden Tode preisgeben, denn es wurde kaum für mehr als für ein noch unvollständiges Geschöpf angesehen.

Aber mit dem Namen bekam es seine Persönlichkeit, d. h. die Persönlichkeit des zurückgekehrten Toten. Hier sehen wir den Ring des Menschendaseins sich schließen: der Tote steigt in die Erde hinab und führt dort sein trauriges Leben weiter, in einem Lande der Finsternis und der Qual, bis es ihm vergönnt wird, in einem neuen Sproß der Familie ein zweites Erdenleben anzufangen. Und umgekehrt bildet die Familie eine unlösliche Einheit von Toten und Lebenden, die miteinander in ununterbrochenem Kreislauf abwechseln. Und so erst begreift man die ganze Wucht der Strafe, welche darin gelegen war, wenn man einem Römer androhte, daß sein Name nicht mehr von den gentiles getragen werden sollte: ihm wurde dadurch auf immer die Möglichkeit einer Wiedergeburt genommen[80].

Aus diesem Gedankengang heraus muß der altnordische Rasengang verstanden werden. Ein Fremder kann nicht in die Familie eintreten, denn sie ist kein sozialer, sondern ein natürlicher Verband. Man kann nur in sie hineingeboren werden. Um das zu bewerkstelligen, muß man sich erst in die Welt der Toten versetzen, dort muß der Fremde durch den Ritus der Blutmischung mit der Sippe verbunden werden, und erst durch die magische Partizipation an der geschlossenen Kette der Familie befindet

[78] Vgl. F. Burjam, Den skandinaviska Folktron om Barnet under dess ömtålighetstillstånd i synnerhet före dopet, Helsingfors 1917, S. 65—7.
[79] Vgl. V. Grønbech, Vor Folkeæt i Oldtiden II, S. 124, mit dessen weiteren Ausführungen ich jedoch nicht einverstanden sein kann.
[80] Ebenso rächt der südafrikanische Basuto sich an demjenigen, der ihn beleidigt hat, indem er ihm Kindersegen vorenthält.

er sich in der Lage, als ihr Mitglied wiedergeboren zu werden[81]. Es ist ein schöner, sinnvoller Brauch, von dem uns die isländischen Sagas die Erinnerung bewahrt haben; die Handlung muß auf die Beteiligten einen tief erschütternden Eindruck gemacht haben; sie ist aber zugleich ein leuchtendes Zeugnis für die Heiligkeit der germanischen Familie.

Zum Schluß möchte ich in aller Kürze die weitere Entwicklung des Rasengangs im altnordischen Leben andeuten. Wir haben gesehen, daß dieser Ritus nicht nur beim Schließen des fóstbrœðralag stattfand, sondern auch als ein Mittel der Eidesleistung, sogar als eine sinnbildliche Demütigung galt. Wie sehr die Auffassung, das *ganga undir jarðarmen* sei eine besonders nachdrückliche Weise, einen Schwur auszusprechen, auf der Hand lag, zeigen diejenigen modernen Forscher, die hier den Ausgangspunkt des ganzen Brauches erblicken wollen. Es läßt sich nicht leugnen, daß Schwurleistungen sehr oft mit den unterirdischen Mächten in Verbindung gesetzt werden. Die schlesischen Polen kannten noch im 17. Jahrhundert bei Grenzstreitigkeiten die folgende Art des Eides: „Die Pauers Leute aber sollen sich bis aufs Hembde ausziehen, Wehre und Messer von sich legen und soll zu ihrer Vereydung ein Grab Kniehes tief gegraben werden, darinnen ein jeder Zeuge auf blossen Füssen knieende einen Rasen auf seinem Haupte haltende den hierob geschriebenen Eyd leisten soll"[82]. Hier hat man sich das Rasenstück auf den Kopf gelegt, um vor den in der Erde ruhenden Vorfahren den Schwur auszusprechen; es mag dabei die Grassode als ein Teil des Ackers, über dessen Besitz der Streit entstanden war, noch eine besondere Bedeutung gehabt haben.

Aber der altnordische Rasengang hat eine tiefere Bedeutung. Jedoch muß für das Bewußtsein der späteren Geschlechter, namentlich nach der Bekehrung zum Christentum, dieser Ritus seine Bedeutung eingebüßt haben. Sozial betrachtet war die wichtigste Folge des Verfahrens, daß der Blutsbruder zur Rache verpflichtet war, falls ein gewalttätiger Tod den anderen fortraffte. Das war ja nichts Besonderes, denn das war die natürliche Pflicht des Blutsbruders der neuen Familie gegenüber. In vielen Fällen wurde aber diese gegenseitige Racheleistung beabsichtigt[83]. So wurde in einem weiter vorgeschrittenen Stadium der Kultur das fóstbrœðralag ein

[81] Meine Auffassung des Rasengangs stimmt also im wesentlichen zu jener Mogks in Hoops' Reallexikon I, 626 s. v. Erde; nur möchte ich die Bedeutung der Erde als der gebärenden Mutter in diesem Zusammenhang nicht so stark betonen, denn es war die Partizipation an der Familie in der altnordischen Auffassung wohl der bedeutendste Zweck dieser Zeremonie.

[82] Siehe Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde IV, S. 214—5.

[83] Auch war es sicherlich eine mehr persönliche Verpflichtung dem Blutsbruder gegenüber geworden, während es anfänglich eine Pflicht war, welche die durch das Schließen des fóstbrœðralag erfolgte Aufnahme in die Familie des Blutsbruders von selbst mitbrachte.

sehr nachdrücklicher Schwur zur gegenseitigen Verpflichtung, einander Hilfe zu bieten; es waren auch mit dem Ritus wohl von Anfang an besondere Formeln verbunden gewesen, die demjenigen, welcher seinen Pflichten gegenüber dem Blutsbruder nicht getreu nachkommen sollte, die fürchterlichsten Strafen androhten. So trat allmählich die ursprüngliche Bedeutung des Rasengangs in den Hintergrund, die Verbindung mit der nunmehr als barbarisch betrachteten Blutmischung wurde vergessen, und es konnte das sonderbare Verfahren als ein Schwur, den man in Ausnahmefällen forderte, betrachtet werden.

Aber wie verhält es sich mit dessen Gebrauch als Mittel zu symbolischer Erniedrigung? Da zwei verschiedene Quellen ihn erwähnen, die *Njáls-* und die *Vatnsdœlasaga*, kann man ihn nicht in das Reich der Fabeln verweisen; zudem deutet die ausführliche Beschreibung der letzteren Saga, mit den drei in abnehmender Höhe hintereinander aufgestellten Rasenstreifen, daß sie wohl nicht ersonnen sein kann. Man wird an die römische Sitte des mittere sub jugum gemahnt, wobei zwei Speere in den Grund gesteckt und durch einen dritten, waagerechten verbunden wurden; der besiegte Feind mußte, zuweilen halb nackt, in gebeugter Haltung hindurchschreiten. Man hat die Bedeutung der Demütigung gerade aus der besonders deutlichen und solennen Form des Sichbeugens erklären wollen[84]. Aber es wird jetzt wohl jedem einleuchten, daß diese Haltung allein nicht im Stande gewesen sein kann, den Rasengang als einen demütigenden Akt aufzufassen, falls nicht in dem sonstigen Hergang des Ritus oder in dem Verhalten der Schwurleistenden etwas enthalten wäre, das in dieser Richtung gedeutet werden konnte.

Das war bei der römischen Sitte sicherlich der Fall. Sie war ursprünglich eine sakrale Handlung, mittels welcher der dem Tod Verfallene das Leben behalten konnte[85]. So schritt Horatius, um den an seiner Schwester verübten Mord zu sühnen, capite adoperto, unter dem Joch des Janus-Junonius hindurch. Aber das Janustor war das Symbol des Übergangs vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode; indem Horatius hindurchschritt, war er aus dem Reiche des Todes, dem er durch seine Greueltat verfallen war, in das Leben zurückgekehrt. Der Feind, welcher dem alten grausamen Kriegsrechte gemäß dem Tode verfallen war, konnte das Leben behalten, wenn er unter dem Joch hindurchging. Hier liegt offenbar der Grund für die Entwicklung zu einem Akte der Demütigung in den römischen Anschauungen; es waren besiegte Feinde oder Missetäter, die diesem Ritus unterzogen wurden, und ein Element der Erniedrigung war also von Anfang an vorhanden.

[84] Pappenheim, Die Entst. der dän. Schutzg., S. 34.

[85] Siehe für das Folgende Brede Kristensen, Het Leven uit den Dood, Haarlem 1926, S. 153. Als eine Reinigungszeremonie wird es betrachtet von Th. Zachariae, Das kaudinische Joch, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XXIV, 1914, S. 201—206, aber die Sitte hatte gewiß eine tiefere Bedeutung.

Wie aber fand die Entwicklung im altnordischen Ritus statt? Die beiden Beteiligten waren einander gleichberechtigt; es war eine schauerliche, aber keinesfalls eine sittlich herabsetzende Handlung. Aus der ursprünglichen Bedeutung läßt sich die Auffassung einer Demütigung nicht herleiten. Es wird erst durch eine lange Entwicklung möglich gewesen sein, daß sich der Rasengang so sehr entstellt hat; vielleicht war der Brauch als besonders nachdrückliche Schwurleistung die Veranlassung hierzu, denn in diesem Fall konnte eine der Parteien die andere zu dieser Handlung zwingen, welche ihren ganzen sakralen Inhalt verloren hatte und durch ihre Verbindung mit der an die Toten geknüpften Magie für das spätere Volksbewußtsein als unerlaubt und deshalb minderwertig gelten mußte.

Aber eins ist bemerkenswert. Es haben in Rom und auf Island zwei einander sehr ähnliche Bräuche im Laufe der Jahrhunderte eine vollkommen übereinstimmende Entwicklung durchgemacht, ohne daß man an einen historischen Zusammenhang denken könnte. Das ist ein kulturhistorisches Faktum von großer Bedeutung, denn es beweist, wie die Vorstellungen sich im Geiste verschiedener Völker in ganz derselben Richtung bewegen und zu dem gleichen Resultat führen können.

GINNUNGAGAP

Von dem Zustand der Welt vor der Schöpfung erzählt die *Vǫluspá* in folgender erhabener Strophe:

Ár var alda þar er Ýmir byggði,
vara sandrr né sær né svalar unnir;
iǫrð fannz æva né upphiminn —
gap var ginnunga — en gras hvergi.

Der Dichter versucht hier, sich die Zeit auszumalen, wo die organische Natur noch nicht vorhanden war, aber, wie das zu erwarten ist, kommt er kaum über die Verneinung des Daseins der kosmischen Elemente hinaus. Nur in dem Ausdruck *gap var ginnunga* beschreibt er den Urzustand selbst, den er sich offenbar als einen klaffenden, endlosen Schlund gedacht hat. Die *Snorra Edda* teilt Näheres über dieses Ginnungagap mit: es befindet sich weit im Norden und wird von dort aus mit Eis und Reif gefüllt, während aus dem Süden Feuerfunken hineingesprengt werden. Aus der Verbindung von Wärme und Kälte entsteht das erste, organische Leben, der zweigeschlechtliche Urriese Ýmir.

Man kann die Form des Wortes *ginnunga* auf dreierlei Art erklären:

1. Gen. Sg. eines mnl. Nomens ginnungi.
2. Gen. Pl. eines mnl. Nomens ginnungr.
3. Gen. Pl. eines wbl. Nomens ginnung.

Die erste Deutung hat schon Mogk in PBB VIII, S. 153ff. vorgetragen. Er behauptet, Ginnungi sei eine Nebenform zu Ginnungr, wie z. B. Suttungi zu Suttungr, und sei der Name für den persönlich gedachten, leeren Weltenraum. Somit wäre ginnung- nicht nur als dieses Urwesen, das eben kein Wesen war noch sein konnte, aufzufassen, sondern auch als der Urschlund selbst, den man sich als ein *gap*, eine gähnende Kluft, dachte. Morphologisch ist der Ausdruck klar; etymologisch wird ginnungr mit dem Zeitwort gína in Verbindung gebracht und weiter an gr. χάος geknüpft. Ginnungagap und Chaos sind somit Wörter, die sowohl der Form als der Bedeutung nach einander entsprechen.

Ginnungagap läßt sich mit dem Ausdruck *með gapanda gini*[1] vergleichen, der ja auch „mit gähnendem Rachen“ bedeutet. Aber natürlich ist diese eigentümliche Übereinstimmung nicht als ein Beweis dafür zu bewerten, daß beide Ausdrücke dasselbe bedeuten oder aus denselben Elementen zusammengesetzt sein sollten. Mogks Erklärung von Ginnunga als Gen. Sg.

[1] Vgl. z. B. *Flateyjarbók* I, 530 und *Hálfdanarsaga Eysteinssonar*, S. 123.